



مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶)

مارتین هایدگر در مسکیرش^۱، شهری کوچک در ارتفاعات جنوب شرقی آلمان، به دنیا آمد. او در خانواده‌ای متوسط و کاتولیک مذهب، و در محیطی روستایی که پدرش خادم کلیسای محل بود پرورش یافت. در چهارده سالگی وارد مدرسه مذهبی کاتولیک‌ها در کونستانس^۲ شد و درس کشیشی خواند. سپس در سال ۱۹۰۹ برای گذراندن دوره مخصوص نوکشیشان به مدرسه یسوعیان رفت، ولی مدتی نگذشت که مدرسه را رها کرد و در سال ۱۹۱۱ به کلی از تعلیمات کشیشی کناره گرفت. او سپس به مطالعه فلسفه، ادبیات، و علوم پرداخت، و برای مدتی خود را وقف ریاضیات کرد. در طول این مدت (سال ۱۹۱۵) نگرشی محافظه‌کارانه به تفکر نواسکولاستیکی پیدا کرد و مقالاتی در نشریات محافظه‌کار کاتولیک به چاپ رساند. او همچنین مطالعات گسترده‌ای در زمینه پدیدارشناسی، که به تازگی مطرح شده بود، و فلسفه نوکانتی انجام داد.

عنوان رساله دکترای هایدگر در سال ۱۹۱۳ نظریه حکم در مکتب اصالت روانشناسی: ادای سهمی انتقادی-اثباتی در منطق^۳ بود. او در سال ۱۹۱۵ رساله استادی‌اش را با عنوان نظریه مقولات و معنا نزد دانس اسکوتوس^۴ به پایان رساند.

با علاقه وافری که به سیر تحول تاریخی و همچنین تفکر ادموند هوسرل پیدا کرد، کنش متضادی نسبت به اعتقادات مسیحی و غالباً استعلایی‌اش در او شکل گرفت. هایدگر از یک طرف معتقد بود که ساختارهای اساسی حقیقت و معنا اعتباری ثابت و تغییرناپذیر دارند، و از طرف دیگر، می‌دید که هر عمل ذهن مستلزم زمان برای ترکیب و ارتباط است، ضمن آنکه تفکر فلسفی را نیز دارای تاریخ‌های وصف‌پذیری در درون خودش می‌دید. اگرچه دانشگاهیان هایدگر را بیشتر یک متفکر نوظهور کاتولیک می‌پنداشتند، او به تدریج تحت تأثیر فزاینده تفکر تاریخی و دیالکتیکی هگل، و همچنین «زیست-فلسفه» نیچه، ویلهلم دیلتای، آنری برگسن، و مکس شرلر قرار گرفت. آثار کیرکگور و مارتین لوتر نیز تأثیر به‌سزایی بر او گذاشت. به موازات غور هایدگر در هنر و فلسفه-هم مذهبی و هم غیرمذهبی- که روحیات، احساسات و تفکر او را حداقل به همان اندازه استدلال‌های عقلانی تحت تأثیر قرار داد، جهت‌گیری‌های استعلایی فلسفه تومیستی، هوسرلی و نوکانتی در تفکر او به چالش کشیده شد.

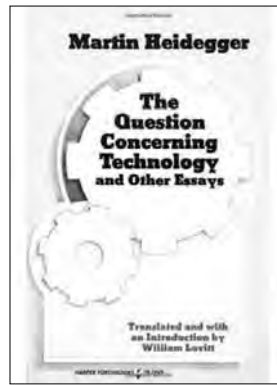
توجه هایدگر هر چه بیشتر معطوف مسئله زمان، تاریخ، رنج، و ابهامات لاینحل می‌شد. حوزه منطق محض و اخلاق و معرفت‌شناسی استعلایی به نظرش بیابان‌های برهوت و انتزاعی می‌آمدند. از نظر او، تفکر متافیزیکی^۵ فقط وقتی اهمیت داشت که می‌توانست شفافیت و بینشی عمیق‌تر نسبت به زندگی و تاریخ ایجاد کند. مسائلی که پدیدارشناسی را با زمان، تاریخ، و زندگی پیوند می‌داد، افق جدیدی پیش روی این فیلسوف جوان گذاشت. اگرچه هایدگر در رساله دکترایش استدلال کرده بود که منطق غیرزمانی^۶ و مقولاتش راهی برای فهم وجود فراهم

حیات علمی هایدگر

بر گرفته از دائره‌المعارف پل ادواردز

نویسنده مدخل: چارلز ئی. اسکات

ترجمه مصطفی امیری



می‌آورند، ولی با فرارسیدن سال ۱۹۱۵ خود پرسش از وجود، و نه دسترسی‌پذیری وجود برای فهم مفهومی، بود که به تدریج ذهن هایدگر را مشغول می‌ساخت. به موازات دور شدنش از فلسفه تومیستی و نوکانتی و جلب علاقه‌اش به رهیافت پدیدارشناختی که توصیف را بر تأمل و زندگی عملی را بر تحلیل مقولات ارجح می‌دانست، هگل و به ویژه هوسرل دو فیلسوفی بودند که بر گذار هایدگر از این مرحله تأثیر به سزایی داشتند.

وقتی که در سال ۱۹۱۷ با الفریده پتری ازدواج کرد، گسست او از مکتب کاتولیک، که در سال ۱۹۱۹ نمایان شده بود، مراحل پایانی‌اش را طی می‌کرد. هایدگر در حال چرخشی بود که هم به بروز خلاقیتش و هم به جهت دادن تفکرش کمک کرد. او در سال ۱۹۱۸، در مقام استادیار حق‌التدریس، در دانشگاه فرایبورگ دستیار هوسرل شد. سپس در سال ۱۹۲۳ دانشیار دانشگاه ماربورگ شد، و در سال ۱۹۲۸ توانست در مقام استاد جانشین هوسرل شود.

تفکرات اولیه

دو بینش اولیه هایدگر این است که تفکر فقط در بطن جزئیتهای^۷ زندگی فرهنگی و جمعی رخ می‌دهد، و اینکه زندگانی‌های خاص با تاریخ اشباع شده‌اند. تأکید بر جزئیتهای زمانی و تاریخی بدین معناست که او موقعیت‌مندی^۸ تفکر در تاریخ فلسفه را دارای اهمیتی اساسی می‌داند. این نکته از آن رو شایان توجه است که هوسرل خود صراحتاً چنین تأکیدی نداشت و به همین دلیل تأکید تاریخی هایدگر بعد جدیدی به تفکر پدیدارشناختی می‌افزاید، ضمن اینکه متفاوت و خاص بودن راه او را نیز نشان می‌دهد: که مشخصه‌هایش توجه و غور او در متون باستان و قرون وسطی، و تأثیر تحصیلات سنتی و تاریخی‌اش بود. اگرچه هایدگر از الهیات متافیزیکی روی گرداند، ولی هرگز اهمیت اساسی سنت متافیزیک برای تفکر را نفی نکرد، چرا که این سنت بستری برای استحاله و عزیمت فلسفی فراهم می‌آورد.

با پذیرش اهمیت جزئیتهای زمانی^۹ برای تفکر تضاد و تعارضی در ارزش‌های هایدگر به وجود آمد که تأثیر زیادی بر شکل‌گیری تفکرش در طول بیش از یک دهه گذاشت. او تصمیم گرفت مطابق با سنت‌هایی که جزئیتهای او را شکل می‌دادند، به گونه‌ای بیندیشد که بتواند با حرکت زمانی تفکرش در درون بی‌زمانی^{۱۰} آنها چرخشی در خود ایجاد کند، یا به عبارت دیگر، سعی داشت با استفاده از بعد زمانی تفکرش معنای بی‌زمانی را تعریف کند. برای انجام چنین پروژه‌ای، لازم بود در تفکر متافیزیکی غور کند، تا در این تفکر آنچه گرایشش به حقایق ثابت و تغییرناپذیر، منطق صوری، و اولویت فاعل شناسا را دگرگون می‌کند بیاید. «رخداد زمانی-تاریخی» نامی است که می‌توان بر این عنصر دگرگون‌ساز گذاشت، و «پدیدارشناسی» نام رهیافتی است که

هایدگر با استفاده از آن قدرت دگرگون‌ساز زمان در عقلانیت اروپایی را صورت‌بندی کرد. این دو مفهوم، یعنی رخداد زمانی-تاریخی و پدیدارشناسی دو عنصری است که هایدگر با استفاده از آنها توانست خاصگی^{۱۱} و ملموس بودن زمانی زندگانی را بازنگری کند: زندگانی‌ای که هایدگر معتقد بود در تفکر فلاسفه پیشین مفهوم غلطی از آن ارائه شده، و زندگانی‌ای که برای او شکل پرسش از وجود را به خود گرفت.

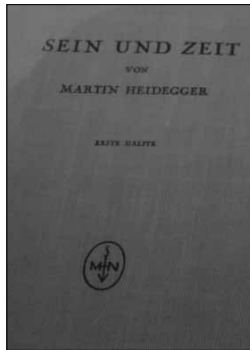
این نوع چرخش در ارتباط با پیش‌زمینه مذهبی هایدگر نیز صدق می‌کند. او ابتدا به مطالعه الهیات روی آورد، و بعد از آن بدون پایبندی به کلیسا یا الهیات سعی کرد فردی مذهبی باشد، و آنگاه در حوزه پدیدارشناسی به تفکر پرداخت، و



ارسطو

نهایتاً به متفکری تبدیل شد که دغدغه اصلی‌اش پرسش از وجود و حقیقت معنای آلتییا^{۱۲} [که معمولاً به حقیقت ترجمه می‌شود، و نزد هایدگر معنای نامستوری می‌دهد] نزد فلاسفه یونان باستان بود: این حرکت شامل چرخشی دگردیسانه در الهیات و دین می‌شد. چند سالی بیش در مقام استادیار حق‌التدریس فرایبورگ تدریس نکرده بود که به فکر بازنگری مفاهیمی چون «هبوط»، «گناه»، «کلمه»، «تغییر دین»، و «وجدان» در مسیحیت افتاد، و آنها را از زمینه اعتقادی و کلامی‌شان بیرون کشید و معنای بافتی^{۱۳} آنها را بدون توجه به دلالت مذهبی‌شان مورد مذاقه قرار داد. هایدگر به موازات پیشرفت کارش بر این نکته تأکید گذاشت که چنین چرخشی همان نحوه واگشایی^{۱۴} تفکر است: حرکت چرخشی در درون و ورای مجموعه‌ای از افکار حیات فکر را آشکار می‌سازد.^{۱۵} بدون چنین چرخشی، تفکر به پایان می‌رسد.

تفسیر نوآورانه و بسیار تأثیرگذار هایدگر از ارسطو او را قادر ساخت تا بازگشتی مقتدرانه به میراث یونانی فلسفه اروپایی داشته باشد، و همچنین به او امکان داد تا با استفاده از رویکرد و زبانی که از هوسرل آموخته بود به بازاندیشی این میراث بپردازد.



با آنها مواجه می‌شوند، آنها را به کار می‌بندند، و تأثیرشان را احساس می‌کنند. پیش از آنکه تأمل نظری فاصله‌ای [بین انسان و محیط] ایجاد کند، انسان‌ها در محیط‌شان درگیر و مستغرق هستند، و محیط آنها مملو از چیزهایی است که در جزئیات معمولاً عملی، و زنده‌شان نمود یافته‌اند. نحوه خاص نمودیافتن چیزها در آن موقعیت‌های غیرنظری تفسیرهای پیشانظری را تشکیل می‌دهد، و چیزها در نمودیافتن و واقعیت‌مندی‌شان چیزی نیستند بجز رویدادشان.

علاوه بر این، شخص نمی‌تواند بدون مواجهه با حرکت دگردیسانه تفکر هایدگر، با آن درگیر شود. از نظر هایدگر، در چنین حرکتی ادعاهای کلی بودن و بی‌زمان بودن حقایق به نحوی که مختص یک درگیری خاص^{۱۶} است دگرگون می‌شوند، که این نوع درگیری با غرابت^{۱۷} دگردیسی‌اش تعریف می‌شود. تفکر در رخداد زمانی-تاریخی‌اش در حکم یک رویداد زنده، خاص، و خود-دگرگون‌ساز^{۱۸} واقع می‌شود. این جهت‌گیری به معنای آن است که هایدگر نسبت به مکاتب فلسفی نظر خوبی نداشت،

و حتی وقتی که یکی از فلاسفه برجسته اروپا به حساب می‌آمد، به هیچ وجه تشکیل چیزی به نام مکتب فکری هایدگری را تشویق نکرد. او معتقد بود که متفکران باید راه خاص خود را، در محیط خود و در زیست-جهان خود پیدا کنند. چنین تفکری در

اگرچه
دانشگاهیان
هایدگر را
بیشتر یک
متفکر نوظهور
کاتولیک
می‌پنداشتند،
او به تدریج
تحت تأثیر
فزاینده تفکر
تاریخی و
دیالکتیکی
هگل، و
همچنین
«زیست-فلسفه»
نیچه
ویلهلم دیلتای،
آئری برگسن، و
مکس شلر
قرار گرفت.

ارسطو و ما بعد

هایدگر در رهگذر کارش بر روی آرای ارسطو و هوسرل به ایده هرمنوتیک واقع‌بودگی، یا به عبارت دیگر، تفسیر بر اساس زندگی عملی، رسید. همدلی او با حملات لوتر به مکتب اسکولاستیک با تمایزش به رد تفسیرهای اسکولاستیکی آرای ارسطو که در دوران دانشجویی‌اش خوانده بود کاملاً همسو بود. هایدگر می‌خواست با بازنگری عمیق بسیاری از نوشته‌های ارسطو فهم درستی از تفکر این فیلسوف یونانی پیش از افتادنش به دست مسیحیت پیدا کند، فیلسوفی که آبخور مفاهیمش در همان جهان یونانی‌اش بود. ولی از نظر هایدگر این کار مستلزم گسستی کامل از ارسطوی مسیحی‌شده بود، تا بتواند به فلسفه ارسطو با توجه به شیوه بسیار متفاوت زندگی‌اش در مقایسه با متفکران بعدی بپردازد.

تفسیر نوآورانه و بسیار تأثیرگذار هایدگر از ارسطو او را قادر ساخت تا بازگشتی مقتدرانه به میراث یونانی فلسفه اروپایی داشته باشد، و همچنین به او امکان داد تا با استفاده از رویکرد و زبانی که از هوسرل آموخته بود به بازاندیشی این میراث بپردازد. هایدگر همزمان با برانداختن رونمای مسیحی ارسطویی که قبلاً خوانده بود، تفکر ارسطو را با چشمان یک پدیدارشناس، چشمانی که به قول خودش از هوسرل گرفته بود، دوباره صورت‌بندی کرد: او تفکر به ظاهر متافیزیکی ارسطو را چرخاند و آن را به تفکری که قطعاً صورت‌بندی متافیزیکی نداشت مبدل ساخت. هایدگر به منظور درک درست ارسطو باید تفاوت عظیمی را که بین محیط معنوی خودش و ارسطو بود حفظ می‌کرد. او نمی‌خواست بر این تفاوت چیره شود، بلکه می‌خواست همزمان با فاصله گرفتن از شیوه تفکر ارسطو از طریق مواجهه عمیق با نوشته‌های او این تفاوت را حفظ کند.

هایدگر بیش از هر چیز دیگری مجذوب آرای ارسطو درباره حکمت عملی^{۲۰} (فرونسیس) شده بود. این مفهوم نوعی شناخت موقعیت‌مدار را توصیف می‌کرد که بر ابژه‌های تغییرناپذیر دلالت نداشت و به همین دلیل تمام‌بودن^{۲۱} آنها را القا نمی‌کرد، بلکه باطناً نسبت به تغییرات آینده گشوده بود، و کارکرد آن گشودن تغییرات آینده بود؛ ضمن اینکه از نظر هایدگر مفهومی که هوسرل از آگاهی زمان درونی بسط داده بود این حُسن را داشت که فهم



هگل

دیالوگ با ارزش‌ها، ایده‌ها، و عقایدی واقع می‌شود که مردم در شیوه‌های متفاوت تفکر و زیستن می‌یابند.

هایدگر این بینش‌های دگرگون‌ساز، که او را از تفکر تومیستی و نوکانتی دور ساخت، را در اواخر دوران نوجوانی و اوایل دهه بیست سالگی‌اش تجربه کرد، ولی هنوز نمی‌توانست بینش‌های اولیه‌اش را در قالب تفکری پخته و جاافتاده به‌روراند. «هرمنوتیک واقع‌بودگی»^{۱۹} از اصطلاحات اولیه و بسیار مهم هایدگر است. «واقع‌بودگی» به تقلیل‌ناپذیری چیزها در رویدادشان اشاره می‌کند، و «هرمنوتیک» به معنای تبیین تفسیری است. انسان‌ها پیش از آنکه مفاهیمی نظری درباره چیزها پیدا کنند، آنها را می‌شناسند و تفسیر می‌کنند. تفسیرها وقتی پیدا می‌شوند که انسان‌ها عملاً با چیزها زندگی می‌کنند، در بافت‌های مختلف



کامل و عینی چیزها را غیرممکن می‌ساخت. با وجود این، هایدگر می‌دید که هم ارسطو و هم هوسرل اولویت بدون چون و چرایی به زمان حال داده‌اند. این اولویت به معنای آن بود که هیچ کدام از این دو فیلسوف آینده‌سویی^{۳۲} - یعنی آمدن برای گذشتن و هنوز نبودن^{۳۳} - را تعریف‌کنندهٔ ساحت عینیت‌ناپذیر حضور، و یا اینکه حضور به طرز غریبی با گشودگی‌اش نسبت به آینده‌سویی تعدیل می‌شود - یعنی زیر سؤال می‌رود - نمی‌دانستند. این گشودگی به معنای آن است که آینده‌سویی حضور را تعریف می‌کند، نه در حکم یک انتزاع مطلق، بلکه در حکم یک بی‌کرانگی و تعیین‌ناپذیری مقوم در زندگانی هر چه روی می‌دهد. به نظر می‌رسد که زمان و مفهوم آن مسائلی بودند که ارسطو و هوسرل را درمانده کرده بود - و در این میان باید مسئلهٔ ذهنیت را نیز برای هوسرل به مفهوم زمان اضافه کرد.

رهیافت پدیدارشناختی

هایدگر در سال‌های تدریسش در ماربورک چنین می‌اندیشید که معنای پدیدارشناسی ریشه در اصطلاح یونانی -phainest-hai دارد که به معنای «آشکار بودن» است. یک پدیده رویدادی است که خود را آشکار می‌کند. اصطلاح Phainesthai از کلمهٔ phaino ساخته شده است که به معنای آشکار ساختن چیزی است. ریشهٔ این لغت ph-phos است، به معنای نور یا درخششی است که با آن چیزها آشکار می‌شوند. از نظر هایدگر، توضیح (logos) پدیده‌ها به معنای توصیف موجودات در خودآشکارسازی‌شان است، بدین معنی که گویی شخص در خودآشکارسازی چیزها با آنها مواجه می‌شود، و توضیح درخششی («نور») است که آشکاربودگی^{۳۴} آنها را ممکن می‌سازد. خودآشکارسازی زندگانی فرد فرد موجودات را تشکیل می‌دهد.

هایدگر تفاوت مشخصی بین یک موجود خودآشکار ساز خاص و عمل خودآشکارسازی قائل می‌شود. فلاسفه می‌توانند نحوهٔ خودآشکارسازی موجودات، و هم‌چنین نحوهٔ روی‌دادن عمل خودآشکارسازی، را تبیین کنند. مورد دوم به وجود [هستی] موجودات اشاره دارد و نباید با توصیف یک موجود اعلیٰ اشتباه شود: وجود یک موجود نیست. این تفاوت آنتولوژیک بین وجود (رخداد خودآشکارسازی) و موجود (مصادق خاص خودآشکارسازی) نقشی اساسی در تفکر هایدگر دارد و به انحای مختلف در تفکر او دیده می‌شود. این تفاوت مشخصهٔ روی‌دادن پدیده‌هاست: یک پدیده یک چیز خودآشکار ساز خاص است، و هستی‌اش در حکم عمل خودآشکارسازی روی می‌دهد. هایدگر نحوهٔ خودآشکارسازی یک چیز در جزئیتش را «آنتیک»، و رخداد آشکارسازی را که برای همهٔ پدیده‌ها مشترک است «آنتولوژیکال» می‌خواند.

بنابراین، رخداد خودآشکارسازی پدیده‌ها، و نه یک حالت یا عمل ذهنی، برای هایدگر به حوزهٔ اصلی تفکر توصیفی مبدل

می‌شود. هوسرل نیز به آشکارگی پدیده‌ها و نحوهٔ آشکار بودن آنها اولویت می‌داد، و از نظر او قصد را می‌شد جهت یک رویداد در حال آشکار شدن دانست. «جهت» از نظر هوسرل به معنای فرایند ناتمام، و باز پدیدارشدن بود که یک رویداد ذهنیت استعلایی را تشکیل می‌داد. این جهت در اعمال استعلایی و ذهنی آگاهی واقع است. ولی نحوهٔ پرداختن هایدگر به واقع‌بودگی، تاریخ و زمان او را از آگاهی دور ساخت و به سمت مفهوم «جهان» کشاند. جهت‌های ناتمام موجودات، نه در ساختار پیشنهادی و زندهٔ ذهنیت استعلایی، بلکه در رویداد خودآشکار ساز موجودات - در-جهان واقع هستند. تفکر او از اولیوتی که فلسفهٔ مدرن به عمل ذهنی می‌دهد به سوی ساختارهای



هولدرلین

جهان‌مند که سرمنشأ آنها آگاهی انسان نیست کشانده شد. او در تبیین معنا، دلالت، و تفکر، و هم‌چنین تأکید می‌کند که ناگزیر بر سوژه و ابژه قرار می‌گرفت، از جهت‌گیری معرفت‌شناختی دور شد. او به سمت شیوه‌ای تفکر روی آورد که با عمل آشکارسازی غیرذهنی و غیرعینی چیزها در جهان جهت می‌یافت. او می‌خواست نشان بدهد که چگونه این عمل با درک مفهومی یا از آن خودسازی ذهنی،^{۳۵} شروع نمی‌شود، و چگونه قطعاً تاریخ‌مند و زمانمند است، و چگونه به طور خودآشکار ساز در جهان رخ می‌دهد.

هستی و زمان (۱۹۲۷)

هستی و زمان، که یکی از تأثیرگذارترین کتاب‌های قرن

هایدگر از دوران
نوجوانی‌اش
مطالعات
گسترده‌ای
در حوزهٔ ادبیات
و بخصوص
شعر داشت. شعر
گوته، هولدرلین،
ریلکه، اشتفان
گئورگ، و تراکل
در شکل‌گیری
ذهن او تأثیر
بسیاری داشت،
و هایدگر در دههٔ
۱۹۳۰ بار دیگر با
شور و شوقی
جدید به شعر،
به ویژه اشعار
هولدرلین،
روی آورد.



خطا رفته بودند. استقبال زیادی که از هستی و زمان شد، و همچنین ناراضی‌های خود هایدگر از این کتاب، او را بر آن داشت که اگر واقعاً می‌خواهد به هدف کتابش برسد، باید چرخشی در مفاهیم آن به سوی شیوه تفکری متفاوت ایجاد کند. او بعدها هستی و زمان را فرصتی خواند که چرخش بنیادین او را در حوزه میراث متافیزیکی‌اش به سوی شیوه تفکری که بر اساس همان چرخش بود تشدید کرد.

هدف کتاب برانگیختن مجدد پرسش از معنای وجود است. هایدگر بر این باور بود که این سؤال سرآغاز تفکر فلسفی اروپا بوده، ولی بخش عمده‌ای از سنت فلسفی اروپا این سؤال را به محاق برده است. این سؤال وقتی در ذهن هایدگر نقش بست که هجده ساله بود و داشت کتاب فرانتس برنتانو با نام درباره معنای کثیرالوجه وجود نزد ارسطو^{۳۷} را می‌خواند. اگرچه برنتانو از این بحث تا حدودی مقاصد کلامی را دنبال می‌کرد، اما هایدگر از طریق برنتانو راهی به درون پژوهش‌های فلسفی هوسرل پیدا کرد. ورود او از گذر پرسش از معنای وجود بود؛ و این پرسش به همراه شیوه پدیدارشناختی تفکر در کانون کتاب هستی و زمان قرار گرفت.

هایدگر پرسش از وجود را در رخدادهای این جستجو می‌کند. این اصطلاح، یعنی دازاین، که در زبان انگلیسی برای کسانی که در حوزه تفکر هایدگر تحقیق می‌کنند، به اصطلاحی استاندارد تبدیل شده است، به رخدادهای مکان‌یافته و آشکار ساز وجود در جهان اشاره دارد. این اصطلاح مترادف «موجود انسانی» نیست، بلکه نامی است برای مکان آشکار شدن زندگی انسانی. نحوه رخدادهای دازاین به همان نحوی است که چیزها در دسترسی‌پذیری آشکارشان برای ارجاع، شناخت و کاربردشان رخ می‌دهند. بنابراین دازاین به منزله قلمروی جهان‌مند^{۳۸} آشکار سازی رخ می‌دهد. هستی و زمان توضیحی توصیفی از دازاین ارائه و نشان می‌دهد که وجود چیزهای جهان‌مند در کیفیت پدیداری‌شان شکل می‌گیرد، در خود آشکار سازی‌شان، و نه در هیچ گونه جوهر خلاق یا بنیادین. هایدگر همچنین نشان می‌دهد که زندگی، هستی، خود آشکار سازی به مثابه یک عمل زمانمند رخ می‌دهد، و اینکه تداومش مدام زیر سؤال است: وجود دازاین می‌تواند که نباشد. بدین ترتیب، پرسش از معنای هستی در رخدادهای پیشاتأملی فناپذیری^{۳۹} دازاین، و نه در اقدامی نظری توسط فاعل‌های تأملی، ریشه دارد.

هایدگر در رهیافت خود به این پرسش از آنچه حد وسط می‌نامد شروع می‌کند، یعنی فهم هر روزه از هستی، یا به عبارت دیگر از نحوه روی دادن موجودات در زندگانی عملی‌شان. ما معمولاً با چیزها از حیث فایده و هویت‌های استانداردشان در محیط‌مان سروکار داریم. همچنان که با چیزها زندگی می‌کنیم، یک حس کاربردی مبهم از معنای «وجود داشتن» داریم. وقتی چیزی را مورد بررسی قرار می‌دهیم تا آن را بهتر بشناسیم، معمولاً آن را به منزله یک ابژه در نظر می‌گیریم و سعی می‌کنیم جملات

بیستم بود، در اوج سال‌های تدریس هایدگر در ماربورگ انتشار یافت. او در طول این سال‌ها بر روی سیر تحول مفهوم زمان کار کرده بود و ایده‌ها و دلمشغولی‌هایی را که از سال ۱۹۱۵ در سر داشت، در این کتاب جمع آورد و مطرح ساخت. او در درسگفتارهایش به تبیین درک خود از پدیدارشناسی و نقطه افتراقش با هوسرل پرداخت، و همچنین چارچوب مفهومی هستی و زمان و بسیاری از اصطلاحات اساسی آن را بنا کرد. مجموعه آثار^{۴۰} هایدگر بسیاری از درسگفتارهایی را که او در طول سالهای ۱۹۲۳ تا ۱۹۲۷ در ماربورگ

ارائه داد، در خود جای داده است به نحوی که محققان می‌توانند ردپای ایده‌ها و مسائل اصلی‌ای را که منجر به نگارش هستی و



مارتین لوتر

آثار
کیر کگور
و مارتین لوتر
نیز تأثیر
به سزایی
بر او
گذاشت.

زمان شد، در آن دنبال کنند. مسلماً چنین بحثی در این مدخل کوتاه نمی‌گنجد.

هستی و زمان کاری ناتمام بود، زیرا هایدگر نامزد کرسی خالی هوسرل در فرایبورگ شده بود و باید رساله‌ای ارائه می‌داد. این کتاب در واقع قرار بود در حجم بسیار بیشتری در چند جلد نوشته شود که هایدگر هرگز آن را به اتمام نرساند. با وجود این، کتاب هستی و زمان، غالباً به دلیل تفسیرهایی که خود هایدگر آنها را اشتباه یا گاه حتی توهین‌آمیز می‌دانست، تأثیر فرهنگی بسیار عظیمی داشت. در این میان، به ویژه قرائت‌هایی که کتاب هستی و زمان را بررسی انسان‌شناسی فلسفی، انسان‌گرایی وجودی، و یا پدیدارشناسی هوسرلی معرفی می‌کردند کاملاً به



نشان می‌دهد که وجود تاریخ‌مند، موقعیت‌مند و معطوف به آینده‌ما - یعنی دقیقاً همان زندگانی ما - اصلاً شبیه به حضور عینی نیست. دازاین به مثابه «هنوز نیست» رخ می‌دهد، به مثابه امکان بودن. افراد در امکان «هنوز نیست» زندگی می‌کنند که ساحتی از هر لحظه حاضر است. تمام‌بودن که گاه به ایزه‌های قطعی نسبت داده می‌شود کیفیت رویدادهای زنده و جهان‌مند نیستند. این ناتمامی مقوم و زمانمند در عین حال هم آشکارگی آنتولوژیک دازاین را توصیف می‌کند و هم رویدادهای جهان‌مند آنتیک در جزئیت و انضمامی‌بودنشان را.

هایدگر در بخش دوم هستی و زمان با عمق بیشتری به بررسی زمانمندی حول محور پرسش از معنای وجود می‌پردازد.



نیچه

بخش اول کتاب با توضیح وجود روزمره دازاین شروع می‌شود، ولی بخش دوم آن نشان می‌دهد که وجود دازاین اساساً با ساختار وحدت‌بخش زمانمندی فناپذیر قوام می‌یابد. پرسش از معنای هستی و دازاین بنیاد در این ساختار دارد. پرسش‌های هدایت‌گر برای این بخش از یک طرف به وحدت زمانی و آنتولوژیکی دازاین می‌پردازند، و از طرف دیگر، امکان زندگی در وفاق بنیادین و مثبت با ساختار آنتولوژیکی دازاین و متناسب ساختن این ساختار با نحوه خاص وجود هر شخص را مطرح می‌سازند. او چنین مطابقتی را «اصالت» می‌نامد. امکان اصالت به معنای زندگی به نحوی است که ساختار وحدت‌بخش زمانمندی فناپذیر را ایجاد کند. وقتی چنین ایجابی حاصل می‌شود، انسان‌ها وحدتی در زندگی‌هایشان پیدا می‌کنند که با کرانمندی، یعنی ناتمامی، عدم تعیین، و مرگ - سو-بودن^{۳۵} تعریف می‌شود.

و تعریف‌هایمان را با آنچه می‌توانیم درباره آن بیابیم متناسب سازیم. این امر به معنای آن است که ما معمولاً معنای رخدادهای غیرعینی زنده را زیر سؤال نمی‌بریم، و انتظار داریم با در نظر گرفتن چیزها اصولاً به مثابه متعلق فایده یا شناخت چیزهایی درباره وجودشان کشف کنیم. معنا و حقیقت آنها در شناخت ما از آنها و یا در متناسب بودن استفاده‌هایی که برای‌شان می‌یابیم است. یک موجود معمولاً با تعریف حضور عینی‌اش فهمیده می‌شود؛ و اگر قرار باشد این حضور به نحوی بنیادگذاری شود، فلاسفه معمولاً به دنبال یک حقیقت معرف و

مدام حاضری می‌گردند که در طول زندگانی چیزهایی که تغییر می‌کنند و می‌گذرند ثابت باقی می‌ماند. چنین حضور مدام و بنیادگذاری را مثلاً می‌توان در موجوداتی نظیر خدا، طبیعت، عقل یا ذهنیت استعلایی یافت. به نظر می‌رسد که موجودات متعالی [فرارونده] نظیر اینها معنای بنیادینی برای چیزهای کرانمند فراهم می‌آورند، و اولویت حضور برای فهم معنای گذرندگی زمانمند^{۳۰} را در بردارند: قطع نظر از تغییرات و گذرا بودن موجودات، آنها همیشه حاضرند. بنابراین، به نظر می‌رسد که پرسش از معنای هستی با حضوری که نمی‌آید که بگذرد، و معنای جاودان به موجودات گذرا می‌دهد، جواب داده می‌شود.

از طرف دیگر، مفهومی که هایدگر درباره دازاین بسط می‌دهد بیانگر این نکته است که نحوه بودن موجودات با زمانمندی بدون اولویت حضور تعریف می‌شود. او در بخش اول هستی و زمان نشان می‌دهد که اولاً دازاین ذاتاً یک رخداد پروامند^{۳۱} است؛ هستی‌ای است که تداومش همیشه زیر سؤال است، و به همین دلیل دازاین به خود رجعت می‌کند^{۳۲} به این معنا که همیشه دلمشغول حفظ و تداوم موجودات و خودش است. بودن در جهان یک رخداد گذرنده است، که همیشه در تاریخ‌ها و مکان‌های خاص واقع می‌شود، همیشه باید بر عدم قطعیت‌ها و گذارها چیره شود، و همیشه در عدم‌تعیین آینده^{۳۳} حرکت می‌کند. هایدگر می‌گوید که معنای وجود دازاین پرواست؛ پروا، یعنی ناگزیر بودن دلمشغولی برای آنچه مهم است. نه زندگی و نه جهان ضمانت‌شده نیستند. حضور مدام پشتوانه دوام هیچ یک از آنها نیست. رخداد آشکارساز بودن در جهان، و روی دادن آن، همیشه در حال گذر است. بنابراین، معنای پروا همان ناگزیری از دست دادن حضور، ناگزیری آمدن برای گذر، و به همراه آن ناگزیری دلمشغولی به هر آنچه اهمیت دارد، است.

هایدگر به هنگام توصیف زمانمندی دازاین در بخش اول هستی و زمان، جهان‌مندی، نسبت، مکان‌مندی، روزمرگی، اینهمانی، کلیت جهان‌مند، وفاق^{۳۴} تفسیر و زبان را نیز توضیح می‌دهد. این توضیحات در بخشی با عنوان «پروا به مثابه وجود دازاین» و بخش دیگری با عنوان «دا-زاین، آشکارگی، و حقیقت» به اوج خود می‌رسد. هایدگر در این بخش از کتاب

اگرچه
دانشگاهیان
هایدگر را
بیشتر یک
متفکر نوظهور
کاتولیک
می‌پنداشتند،
او به تدریج
تحت تأثیر
فزاینده تفکر
تاریخی و
دیالکتیکی هگل،
و همچنین
«زیست-فلسفه»
نیچه، ویلهلم
دیلتای،
آرنی برگسن،
ومکس شلر
قرار گرفت.

Heidegger's Being and Time



انتشار آن نبود، بلکه هایدگر می‌پنداشت که زبان کتاب از بیان آنچه باید گفته شود قاصر است، و همچنین دامنه تفکرش را در برابر پدیده‌هایی که مورد بحث قرار داده بود بسیار تنگ می‌دید. هایدگر با استفاده خاص خود از کلمات و عباراتی نظیر «افق»، «ساختار»، «شرط آنتولوژیکی برای امکان چیزها»، «هستی»، و حتی «دازاین» با سنت متافیزیکی درافتاد. نحوه تنظیم مطالب و ساختار کتاب، هدف ظاهراً توصیفی آن، بحث مفهوم سرآغاز و تاریخ در آن، و پروراندن نشدن مفهوم حقیقت در این کتاب همه و همه موجب نارضایتی هایدگر را فراهم می‌آورد. او شاهد بود که متن کتاب می‌تواند به راحتی موجب بدفهمی خوانندگان از افکار و مقاصد او شود. او همچنین نیروی حرکت فکری را که شروع به نابود کردن لنگرگاه متافیزیکی‌اش کرده بود تجربه کرد. این نیرویی بود که او را از کتابش بیرون چرخاند و به سوی شروعی جدید و جهانی کشاند که به مراتب رادیکال‌تر از چیزی بود که خودش پیش‌بینی کرده بود.

مقاله ذات حقیقت که هایدگر در سال ۱۹۳۳ نوشت و ۹ سال بعد منتشر ساخت، به بهترین نحو بیانگر چرخش فکری او در سال‌های بعد از انتشار هستی و زمان است. پس از انتشار هستی و زمان و پیش از نگارش این مقاله، هایدگر بیشتر مشغول تدریس و نگارش درباره فلسفه کانت، هگل، شلینگ و همچنین مفاهیم و مسائل اساسی در تفکر متافیزیکی بود. او پیشنهاد کرسی استادی در برلین را رد کرد، و در عین حال روز به روز به شهرتش در مقام یک فیلسوف خلاق و پیشرو افزوده شد.

به رغم نارضایتی هایدگر از هستی و زمان، او به هر حال پرسش از معنای وجود را مطرح ساخته بود- و یا می‌توان گفت که این پرسش برای او مطرح شده بود. می‌شد این پرسش را به چند طریق بیان کرد. به طور کلاسیک: چرا اصلاً موجودات به جای اینکه نباشند هستند؟ از حیث پدیدار شدن: چرا اصلاً چیزها پدیدار می‌شوند، و حاضر و آشکارند، و خودشان را آشکار می‌سازند، بجای اینکه پدیدار نشوند؟ از حیث کرانمندی: چگونه هستی در حضور گذرنده چیزها روی می‌دهد؟ به طور کلی، پرسش از معنای هستی در عین حال پرسش از عدم قطعیت بنیادین در زندگی، حضور و گذرندگی، و آشکارگی و اختفاء در رخدادهای پدیده‌هاست. زمانمندی در «اکنون بوده و هنوز نیست»^{۳۷} دازاین یافت می‌شود، «ساختاری» که به نظر می‌رسد معنای «ساختار» را نمی‌پذیرد. در هر چرخشی که به این پرسش نگاه کنیم با رخ دادن موجودات آشکار مواجه می‌شویم، و این- یعنی روی دادن موجودات آشکار- برای هایدگر ضرورتاً با مسئله حقیقت برابر است. پرسش از هستی (از رخدادهای آشکار) در عین حال پرسش از حقیقت نیز هست. ولی چگونه زمانمندی و آشکارگی هستی ناگزیر پرسش از حقیقت را برای هایدگر مطرح می‌سازد؟

هایدگر در بخش دوم هستی و زمان به بحث درباره پدیده‌هایی نظیر رخدادهای آینده‌سویی، کشش هستی برای انسان‌ها و موانع هشیاری نسبت به آن کشش، گناه آنتولوژیکی، استعداد ذاتی دازاین برای اصالت، و تاریخمندی می‌پردازد. در این فرایند، او کلماتی نظیر «وجدان»، «ندا»، و «گناه» را از میراث کلامی و دینی‌شان بیرون می‌کشد و در بافتی آنتولوژیکی و غیرکلامی بررسی می‌کند. هایدگر در این بخش با استفاده از آنچه خود «تفسیر اگزیستانسیالی اصیل»^{۳۶} می‌نامد به بازنگری پدیده‌های عمده‌ای که در بخش اول مورد بحث قرار داده بود می‌پردازد. اصطلاح تفسیر اگزیستانسیالی اصیل به معنای تفسیری است که ساختار آنتولوژیکی ضروری

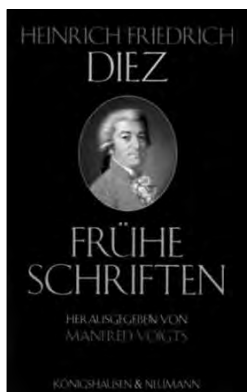


هوسرل

برای رخدادهای پدیده‌ها را توصیف می‌کند. در بخش دوم، این ادعای توصیفی مطرح می‌شود که زمانمندی بنیاد پروا، پس معنای آن است. خواننده در اینجا یک بار دیگر با این تفکر مواجه می‌شود که بنیادگذاری آنتولوژیک فاقد هویت جوهری، حضور، یا ضرورت است. این کتاب با اذعان به ناقص بودنش پایان می‌یابد.

ذات حقیقت، چرخشی به بیرون از هستی و زمان
کامل نبودن هستی و زمان صرفاً معلول ضیق وقت برای

به موازات
دور شدنش
از فلسفه
تومیستی و
نوکانتی و
جلب علاقه‌اش
به رهیافت
پدیدارشناختی
که توصیف را
بر تأمل و
زندگی عملی را
بر تحلیل مقولات
ارجح می‌دانست،
هگل و به ویژه
هوسرل
دوفیلسوفی
بودند که بر
گذار هایدگر
از این مرحله
تأثیر به‌سزایی
داشتند.



خیلی پیش از آنکه برتنانو به ارتباط «حقیقت» و «هستی» در تفکر ارسطو اشاره کند، و خیلی پیش از خود ارسطو، کلمه آلتیئا (aletheia)، که معمولاً به «حقیقت» ترجمه می‌شود، نقشی عمده در تمدن یونان ایفا می‌کرد. این کلمه، که هایدگر آن را ترکیبی از آلفای منفی‌ساز و ریشهٔ lethe (به معنای فراموشی) می‌داند، اشاره به رخدادی داشت که چیزی آشکار، خودآشکارساز، و پدیدار است. یک موجود در رخداد آشکارسازش آشکار می‌شود، و به طور کاملاً روشنی در همان جایی است که روی می‌دهد. حقیقتش به مثابهٔ خودآشکارگی، یا به

فراموشی ناگفتنی در ببحوئهٔ گشودگی آشکارساز. همزمان با چرخش تفکر هایدگر به سمت این مفاهیم، وقتی که او تلاش دارد با هشیاری با آنها سخن بگوید، ظاهراً هم فراموشی و هم حقیقت برایش رخ می‌دهد. هایدگر از خود می‌پرسد که آیا چرخش او می‌تواند حرکت آشکارگی و فراموشی را که در تاریخ تفکر غرب قطعی و پوشیده است، توصیف کند؟ آیا حرکت دگرگون‌ساز او به سوی معانی اولیهٔ آلتیئا راهی را به سوی سرآغاز تفکر متافیزیکی دنبال می‌کند، راهی که غفلت فراموش‌کارانهٔ تفکر غرب از بدیهی نبودن و عدم

قطعی حقیقت را آشکار سازد؟

عبارت دیگر در حکم حضور آشکارش، روی می‌دهد. دیدیم که از نظر هایدگر آشکارسازی همان چپستی یک چیز آشکار نیست، و اینکه تفاوتی اساسی بین چپستی یک چیز و آشکارسازی از حیث آشکارسازی وجود دارد. آشکارسازی^{۳۸} به چیزها رخصت می‌دهد همانی باشند که آشکار می‌کنند. آشکارسازی از نظر هایدگر یک قلمرو گشوده است که هر چند موجودات آشکار در آن پدیدار هستند، به جزئیات چپستی یک موجود، به زمان، مکان و هویت یک موجود محدود نمی‌شود. «حقیقت» در این متن به معنای گشودگی آزاد آشکارگی است، و یک حقیقت در خودآشکارگی یک موجود یافت می‌شود. حقیقت چیزی را شناختن یعنی درگیر شدن با آن به نحوی که با «ذاتش»، یا به عبارت دیگر با رویداد آشکارسازش متناسب باشد.

با وجود این، عامل فراموشی یا نبود کامل پدیداری، آنچه را هایدگر در هستی و زمان در حکم فناپذیری^{۳۹} پدیده‌ها در نظر گرفته بود، توضیح می‌دهد: موجودات با هیچ چیز متعالی [فرارونده] یا خاصی که بنیاد آنها را تشکیل بدهد یا زندگی‌شان را تضمین کند پدیدار نمی‌شوند؛ آنها در روی‌دادن‌های آشکارسازشان^{۴۰} «بنیاد» دارند. آشکارگی‌شان با خود فراموشی را به منزلهٔ عامل فناپذیری غریب و فراگیری همراه دارد، عاملی که فراجنگ آوردن کامل هر پدیده‌ای را ناممکن می‌سازد؛ گویی فراموشی موجود را از آشکارگی^{۴۱} کامل محافظت می‌کند، چیز دیگری به حقیقتش می‌افزاید، آن را از دسترس دور نگاه می‌دارد. Lethe [فراموشی] بیانگر مستوری، واپس‌نشینی وجود^{۴۲} (یعنی از آشکارسازی) و نا-حقیقت (غیبت کامل آشکارگی) است.

بحث هایدگر در دربارهٔ ذات حقیقت دیگر گشتی گرفتن با آنچه ساختارهای شبه‌استعلایی وجود به نظر می‌رسند نیست. زیرا او ذات را به روشنی هم در روی‌دادن آشکارگی می‌یابد و هم در تاریخ تفکر دربارهٔ حقیقت. نا-حقیقت، یا همان «نا-ذات»، مستوری- فراموشی وجود- بیانگر عدم کفایت «کرانمندی» در حکم اصطلاحی توصیفی برای زمانمندی دازاین است. این امر بیانگر یک گسست جدید است که در آن عدم‌قطعیّت اگزیستانسیال با بستگی نفوذناپذیر به آشکارگی و «نور» زندگانی ترکیب می‌شود. این گسست شامل حس قوی رازگونگی است، نه راز روشنایی محض یا تمامیت مستور وجود، بلکه راز به معنای



ماکس شلر

فاجعهٔ سیاسی

درست در زمانی که چرخش فکری هایدگر جهت‌ها و امکانات جدیدی برای تفکر در اختیارش می‌گذاشت، او درگیر مسائلی شد که دقیقاً نویدبخش‌ترین امکانات تفکر را نابود می‌ساخت. او که همیشه یک ناسیونالیست آلمانی بود، و باور داشت که معاهدهٔ وردن ناعادلانه بوده است، و می‌پنداشت که آلمان باید به هر قیمتی در مقابل کمونیسم بایستد، و از ناکارآمدی روند دموکراتیک سرخورده شده بود، نازیسم هیتلر را بهترین امید سیاسی برای اعتلای آلمان دانست و با آن همراه شد. در سال ۱۹۳۳، هایدگر حزب نازیسم را نیرویی به سوی احیای فرهنگ آلمانی و اعادهٔ رهبری آلمان در تمدن در حال تحول و ماتریالیستی

او بعدها
هستی و زمان را
فرصتی خواند
که چرخش
بنیادین او را
در حوزهٔ میراث
متافیزیکی‌اش
به سوی شیوهٔ
تفکری که
بر اساس همان
چرخش بود
تشدید کرد.

اروپا می‌دید!

در ماه آوریل همان سال به مقام ریاست دانشگاه فرایبورگ انتخاب شد، و در این مقام از ایدئولوژی نازی برای احیای قدرت آلمان حمایت کرد و سیاست‌های دانشگاه را با منافع این حزب همسو ساخت. با وجود این، مقامات نازی به دلیل اینکه هایدگر از لحن و سیاست‌های یهودستیزانه آنها حمایت نمی‌کرد، شدیداً از او دلخور بودند. هایدگر مدیر بااستعدادی نبود. در زمان ریاستش بحث‌های تند سیاسی و آموزشی بالا گرفت و او ده ماه بعد از پستش استعفا داد. رؤیای هایدگر برای اینکه هیتلر، همچون مردی که سرنوشت

مقدر کرده است، از اطرافیان احمقش فراتر برود و به رهبری قهرمان‌گونه و معنوی تبدیل شود، هایدگر را واداشت حتی مدت‌ها

اگرچه هایدگر از الهیات متافیزیکی روی گرداند، ولی هرگز اهمیت اساسی سنت متافیزیک برای تفکر را نفی نکرد، چرا که این سنت بستری برای استحاله و عزیمت فلسفی فراهم می‌آورد.



دیلتای

پس از آنکه حقیقت حزب نازی را دریافته بود از هیتلر حمایت کند. او به تدریج با تفسیرهای رسمی حزب از افکار نیچه به مخالفت پرداخت، و به همین دلیل در اواسط دهه ۱۹۳۰ میلادی، حزب افرادی را برای نظارت بر کلاس‌هایش گماشت. حزب همچنین آزادی هایدگر برای سفر و چاپ مطالب را محدود ساخت، و وقتی مقامات نامش را در لیست «شبه‌نظامیان خلق» وارد کردند، با وادار کردن او به انجام اعمال شاق فیزیکی تنبیه‌اش کرد. هایدگر هیچ‌گاه از جایگاه بین‌المللی‌اش برای انتقاد از نازیسم استفاده نکرد، و هر چند بعد از جنگ به طور خصوصی به اشتباهاتش معترف بود، هرگز علناً به جنایت‌های آلمان اشاره و از آن انتقادی

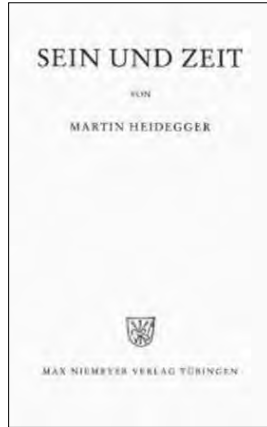
نکرد. بعد از جنگ، مقامات فرانسوی که خاک آلمان را اشغال کرده بودند تا سال ۱۹۵۱ اجازه تدریس در دانشگاه را به هایدگر ندادند.

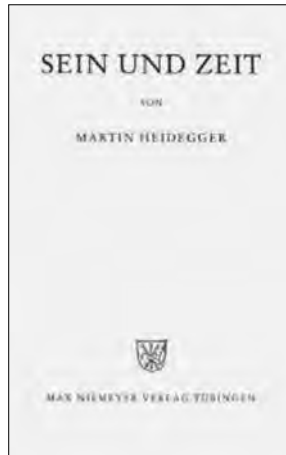
بحث و اختلاف نظر زیادی در این باره وجود دارد که آیا این فلسفه هایدگر بود که منجر به امیدها، خطاها و ساده‌لوحی‌های سیاسی او شد. برخی صاحب‌نظران پیوندهای علی و عمیقی بین این دو می‌بینند، ولی برخی دیگر معتقدند که ناهمخوانی و فاصله زیادی بین تفکر فلسفی و رفتار سیاسی هایدگر در دهه ۱۹۳۰ میلادی وجود دارد. این دهه، قطع نظر از نوع ارزیابی ما از بحث‌هایی که درباره نظرات سیاسی هایدگر وجود دارد، مسلماً بخش تاریکی از زندگی هایدگر را تشکیل می‌دهد. برخی‌ها با خشم و غضب فراوان نسبت به فلسفه هایدگر واکنش نشان می‌دهند و برخی دیگر آن را شایسته بررسی و تحقیق و تعمیق می‌دانند. شاید وقتی به اهمیت قضاوت‌های نادرست هایدگر می‌اندیشیم باید در عین حال خطرات فراموش‌کاری و تقبیح حق به‌جانب هایدگر را نیز کاملاً مد نظر داشته باشیم.

به دنبال راهی دیگر برای تفکر

در طول دهه ۱۹۳۰، هایدگر به دنبال زبان، حرکت‌های مفهومی، و ضرب آهنگ‌های شیوه تفکری بود که بتواند با استفاده از آنها به طور مناسبی به رویداد آشکار ساز چیزها بپردازد. به نظر می‌رسید که عقلانیت نظام‌مند «وجودی-کلامی»، یا همان فلسفه سنتی، شامل تلاش‌های مجدانه‌ای برای درک مسئله حقیقت و معنای وجود است که سرآغاز فلسفه اروپایی بود. رهیافت‌هایی که به رویکردهای ماتریالیستی، ایده‌آلیستی، تجربی، و تحلیلی معروف بودند، ظاهراً کارشان فقط فراموش کردن این پرسش‌ها بود. تفکر پسادکارتی، قطع نظر از اینکه ذهنیت غیرتاریخی مد نظر بود یا تاریخی، اولویت آنتولوژیکی را به اشکال ذهنیت و عینیت می‌داد. پس هایدگر در کدام نوشته و مفهومی می‌توانست تا حدودی هشیاری مثبت نسبت به پرسش‌هایی را که در حکم نیروهای محرک فلسفه اروپایی یافته بود پیدا کند؟ این دوران برای هایدگر که به دنبال راه‌های متفاوتی برای اندیشیدن بود دوران تنهایی رنج‌آوری به حساب می‌آمد. از کتابش راضی نبود، نوع استقبال از کارش او را دلسرد می‌کرد، از لحاظ سیاسی شکست خورده بود، و آینده‌ای نامعلوم پیش روی خود و نظام آموزشی که از نظر او برای بقای تمدن غرب ضروری بود، می‌دید. هایدگر این نظام آموزشی را چیزی می‌دانست که باید سرآغاز کلاسیک اروپا و سنت‌های متنوع آن را آموزش می‌داد، و به آنچه هایدگر ویرانگری فرهنگ ابزارمحور و وانهادن پیشرفت‌های معنوی معاصر می‌دید، اذعان داشت.

هایدگر از دوران نوجوانی‌اش مطالعات گسترده‌ای در حوزه ادبیات و بخصوص شعر داشت. شعر گوته، هولدرلین، ریلکه، اشتفان گنورگ، و تراکل در شکل‌گیری ذهن او تأثیر بسزایی





داشت، و هایدگر در دهه ۱۹۳۰ بار دیگر با شور و شوقی جدید به شعر، به ویژه اشعار هولدرلین، روی آورد. او به دنبال راههایی برای صورت‌بندی و بیان چیزی می‌گشت که حسش می‌کرد، ولی نمی‌توانست آن طور که دلش می‌خواست بیان‌شان کند. او هم‌چنین با مدّ نظر قرار دادن دو سؤال مهمی که ذهنش را مشغول کرده بود، به خواندن آثار تراژدی‌نویسان یونان باستان پرداخت. او درس‌ها و سخنرانی‌هایی دربارهٔ تفکر نیچه داد و آن تأکیدی را که بر پیوند هنر و تفکر به دنبالش می‌گشت در آن یافت. او هم‌چنین در تفکر نیچه اوج و تحقق

ویرانگر نیهیلیسمی را یافت که زمینه‌اش را متافیزیک اروپایی مهیا کرده بود. این همان نیهیلیسمی است که هگل تا حدودی آن را بیان کرده، و بعد از نیچه یک جامعه تکنولوژیکی که معطوف سوژه‌ها و ابژه‌ها از حیث کاربرد و شناخت بود، آن را محقق ساخته بود.

توجه هایدگر هر چه بیشتر معطوف تفکر و زبان در حکم رویدادهای آشکارساز می‌شد. حقیقت، یا آلتییا، چنانکه دیدیم، نامی است برای عمل خودآشکارسازی؛ حقیقت تفکر و زبان به مثابه همان تفکر و زبان است، یعنی در رخدادشان، که جا و موقعیتی به پدیده‌های خودآشکارساز می‌دهند. حیات تفکر و زبان در نحوهٔ درگیر شدن‌شان با زندگانی‌های آشکار چیزها واقع می‌شود. آیا این درگیری با ساختارهای سازمانی تعریف می‌شود؟ یا قدرت اراده؟ یا مقوله‌های شناخت؟ یا به وسیله تولید؟ یا الگوهای تجارت؟ زندگانی انسان‌ها به طور متعارف با چنین ساختارها و فعالیت‌هایی انجام می‌شود. با وجود این، علاوه بر نحوه‌های متعارف رفتارمان، ما ممکن است هم‌چنین به ساخت خودآشکارساز هر چیزی که نزد ما حاضر است نیز توجه کنیم. می‌توانیم با این حس با چیزها سروکار داشته باشیم که مخاطب روی‌دادن آنها ما هستیم، اینکه «شیندن» ما در نحوهٔ زندگی‌مان با آنها یافت می‌شود. اگر زیستن ما راههایی برای رخصت دادن به پیش‌آمدگی در ساخت آشکارسازشان مهیا کند، تفکر و سخن‌گفتن ما نیز می‌تواند چیزی برای سکنی به آنها عطا کند، نه فقط برای انتفاع از آنها، بلکه هم‌چنین برای خودآشکارسازی آنها، یعنی برای ذات زندگانی آنها. اگرچه این نحوهٔ زندگی در زبان و تفکری که اهمیت ذهنیت و عینیت بر آن چیره است پیش‌بینی نشده است، ولی به طور قابل توجهی در آثار برخی هنرمندان و شاعرانی که هایدگر خوانده بود، پدیدار بود. او سال‌های متعددی را به تحقیق و تجربه در ارتباط با امکانات فرا روی زبان و تفکر پرداخت که تحت تأثیر آگاهی شاعرانه، و نه انواع فلسفی، آگاهی قرار دارد. او قصد داشت حوزه‌های تالاقی زبان شاعرانه و فلسفه را بیابد، و در رهگذر این تالاقی هر یک را غنا ببخشد، و در بهترین شرایط ایجاد نوعی ذهنیت که حقیقتش را در رخصت‌دادن به حقیقت - خودآشکارگی - هر چیزی که در محیطش روی می‌دهد، می‌یابد.

ادای سهم به فلسفه

احساس سرخوردگی هایدگر از بی‌کفایتی زبان هستی و زمان برای بیان آنچه باید دربارهٔ پرسش از معنای وجود و حقیقت گفته می‌شد، تأثیر بسزایی در چرخش تفکر او در دهه‌ها ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ گذاشت. کتاب او با عنوان ادای سهم به فلسفه (رویداد از آن خودکننده)^{۳۳} اثری مهم است که در طول این چرخش فکری بین سال‌های ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ نوشته شد. او با الهامی که از کارش بر روی هنر و به ویژه شاعران گرفته بود، و پژوهش دربارهٔ سرآغاز و افول متافیزیک اروپایی، و هم‌چنین تحقیقاتش برای یافتن شروعی جدید

برای تفکر، این کتاب را نوشت. مجموعه تأملاتی که در این کتاب گردآمده بیانگر تلاش هایدگر برای یافتن راههایی به منظور بیان آن چیزی است که به نظر می‌رسد همیشه ناگفته مانده‌اند ولی در فلسفهٔ اروپایی وجود داشته‌اند. این کتاب تلاشی است برای اندیشیدن به پرسش‌های غامض از وجود و حقیقت، و سخن‌گفتن دربارهٔ آنها در متن اندیشهٔ معاصر - و نه بازنمایی آنها. هایدگر در حالی که تلاش می‌کند تا این پرسش‌ها سربرآوردند و تفکر و زبان را از مسیرهای نامطلوب دور سازند - مسیرهایی که ناگزیر این دو را از آنچه بیشتر از هر چیز دیگری رخداد تفکر اروپایی را تهدید و در عین حال تحریک می‌کند منحرف می‌کنند - خواننده را دعوت می‌کند تا درگیر حرکت‌های غریب و غالباً پر پیچ و تاب زبان شوند. او سعی دارد مفاهیم هستی و زمان را با بازگشتی بنیادین به مسائل مطرح در آن دوباره مفهوم‌سازی کند و این بازگشت را با نیروی چرخش از ساختار و نحوهٔ بیان کتاب انجام دهد. حیات و نیروی پرسش‌هایی که از حقیقت و معنای وجود مطرح می‌شود، و نه حل آنها، است که حرکت کتاب را هدایت می‌کند. ادای سهم به فلسفهٔ هایدگر کتابی است که سعی دارد به عدم قطعیت مسائل عمده‌اش بیندیشد. هایدگر در این کتاب تلاش دارد راهی برای تفکر بیابد که آنچه را که تفکر غرب را به حرکت واداشت، ولی تفکر غرب عملاً از دست داد، آشکار سازد.

ورای انسان‌گرایی

در سال ۱۹۴۶، هایدگر به سؤالاتی که از سوی ژان بوفره، فیلسوف فرانسوی، مطرح شده بود پاسخ گفت. هایدگر در مقاله‌ای که در سال ۱۹۴۸ با عنوان «نامه در باب انسان‌گرایی»^{۳۴} منتشر ساخت، نه فقط بر تفاوت اندیشه‌هایش با «اکزیزستانسیالیسم» تصریح کرد، بلکه شک و دودلی‌اش را نیز دربارهٔ «انسان‌گرایی» آن گونه که در اروپای بعد از روشنگری و آمریکای شمالی بسط یافته بود ابراز داشت، و مدعی شد که مسائل مربوط به زندگی و اجتماع بشری در مفاهیم و تصاویر مرتبط با ذهنیت بشری جای ندارند. او در این مقاله ادعای توصیفی‌اش مبنی بر اینکه ارزش‌های انسان‌گرایانه غالباً منبع تضعیف ویرانگر زندگی بشر

ادای سهم به
فلسفهٔ هایدگر
کتابی است که
سعی دارد به
عدم قطعیت
مسائل عمده‌اش
بیندیشد
هایدگر در این
کتاب تلاش دارد
راهی برای تفکر
بیابد که آنچه را
که تفکر غرب را
به حرکت
واداشت، ولی
تفکر غرب
به هنگام
شکل‌گیری‌اش
عملاً آن را
از دست داد،
آشکار سازد.

Meaning.

۵. در اینجا از ترجمه متافیزیک به مابعدالطبیعه خودداری می‌کنیم، زیرا هایدگر در متن متافیزیک چیست؟ بر این امر تأکید می‌ورزد که متا به معنای بعد نیست، بلکه به معنای گذر و استعلا از فیزیک یا جهان موجودات است.

6. atemporal logic.
7. particularities.
8. situatedness.
9. temporal particularity.
10. timelessness.
11. specificity.
12. *aletheia*.
13. contextual meaning.
14. unfolding.
15. manifest.
16. particular engagement.
17. singularity.
18. self-transforming.
19. hermeneutics of facticity.
20. *phronesis*.
21. completion.
22. futurity.
23. coming to pass but yet to be.
24. manifestness.
25. subjective appropriation.
26. *Gesamtausgabe*.
27. *On the Manifold Meaning of Being According to Aristotle*.
28. worldly.
29. mortality.
30. temporal passage.
31. caring.
32. revert.
33. upcoming.
34. attunement.
35. being toward death.
36. primordial existential interpretation.
37. having been now yet to be.
38. disclosiveness.
39. mortality.
40. disclosive eventuations.
41. exposure.
42. withdrawal of being.
43. *Contributions to Philosophy (From Enowning)*.
44. Letter on Humanism.
45. The Question Concerning Technology.
46. Building, Dwelling, Thinking.
47. *The Way of Language*.

هستند بسط داد. این مقاله تأملی است درباره آنچه برای انسان‌ها مخرب و سازنده است، و همچنین درباره فرض‌های اساسی در ارتباط با ماهیت زندگی جهان‌مند. این آراء هایدگر تأثیر بسزایی بر متفکران نیمه دوم قرن بیستم داشت که در ایده‌آل‌های انسان‌گرایانه عصری می‌یابند که، بر خلاف هدف صریح‌شان، به جوامع و افراد صدمه می‌زنند.

هایدگر در دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ بی‌وقفه بر روی مسائل مربوط به ماهیت تکنولوژی کار کرد. از نظر او تکنولوژی نوعی شیوه زندگی است که ابعاد ظریف و بسیار مهم وجود چیزها و همچنین انسان‌ها را تعیین می‌کند. بنابراین، از نظر او کلمه «تکنولوژی» به خطرناک‌ترین شکلی که نیهیلیسم اروپایی به خود می‌گیرد دلالت دارد. از معروف‌ترین مقالاتی که هایدگر در این دوران نوشت می‌توان به «پرسش در باب تکنولوژی»^{۴۵} و «بنا، سکنی، تفکر»^{۴۶} اشاره کرد. یکی از عمیق‌ترین و جاه‌طلبانه‌ترین کارهایش در این ارتباط راه زبان^{۴۷} بود که هایدگر در آن به دلمشغولی‌هایش به تفکر، زبان، تکنولوژی، و سکنی می‌پردازد.

«درگیری»، «مواجهه»، و «راه» کلماتی هستند که باید به هنگام خواندن آثار هایدگر همیشه مد نظر داشت. او غالباً تفکر را متشکل از راههایی توصیف می‌کند که رخصت می‌دهد چیزها خودشان را در جزئیات خود آشکار سازند. تفکر شامل درگیری با همه انواع چیزهای آشکار است - از متن، رفتار، درختان، زنگ‌ها و تصاویر گرفته تا مفاهیم. چیزهای آشکار در آشکارگی‌شان زنده هستند، و تفکر مناسب به هنگام روی دادن آنها رخصت می‌دهد تا با یکدیگر متفاوت باشند، آنها را با هوشیاری با روی دادن‌شان درگیر می‌کند، که در بهترین نحو، شامل یک دیالوگ است، مواجهه‌ای که هیچ فرد به تنهایی نمی‌تواند ایجاد کند. تفکر چیزی است که در دیالوگ واقع می‌شود. از نظر هایدگر، این نوع درگیری یک رویداد اجتماعی، تاریخی و جمعی است که نمی‌توان آن را به مجموع اجزایش تقلیل و یا بر اساس معانی کلی تعمیم داد. تفکر شامل درگیر شدن با رویدادهای زنده، در عمل روی دادن آنهاست. از نظر هایدگر، راههای متعددی وجود دارد، و تفکر محاسبه درستی ادعاها نیست بلکه هویدا ساختن، و یا در موارد تأسفانگیز، مخفی ساختن موجودات در خودآشکارسازی آنهاست. تفکر، که همیشه نسبت به تفاوت رویدادها گشوده است، همیشه می‌آید که در زندگی‌اش بگذرد، همیشه در راه چیز دیگری است، در کانون دلمشغولی هایدگر به پرسش از معنای هستی و حقیقت تا مرگش در سال ۱۹۷۶ باقی ماند.

پی‌نوشت‌ها

1. Messkirch.
2. Constance.
3. *The Doctrine of Judgment in Psychologism: A Critical-Positive Contribution to Logic*.
4. *Duns Scotus's Doctrine of Categories and*